

Konfessionspolitik und Medien in Europa 1500–1700

Diskursivierung von Wissen in der Frühen Neuzeit

Herausgegeben von
Thorsten Burkard, Markus Hundt, Steffen Martus,
Claus-Michael Ort

Band 4

Konfessionspolitik und Medien in Europa 1500–1700

Konflikte, Konkurrenzen, Theorien

Herausgegeben von
Kai Merten und Claus-Michael Ort

DE GRUYTER
OLDENBOURG

ISBN: 978-3-11-072517-9
ISBN (PDF): 978-3-11-072519-3
ISBN (EPUB): 978-3-11-072525-4

Library of Congress Control Number: 2021935651

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2021 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Satz: Michael Peschke, Berlin
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Vorwort

Der vorliegende Band geht auf eine Tagung zum Thema ‚Religiöse Medienkonflikte in der Frühen Neuzeit‘ zurück, die vom 27. bis zum 29. September 2017 im Rahmen des Reformationsjubiläums im Herzog-Ernst-Kabinett der Forschungsbibliothek Gotha auf Schloss Friedenstein stattfand. Ursprünglich wurde die Thematik von Claus-Michael Ort und mir im Rahmen des Forschungszentrums ‚Diskursivierung von Wissen in der Frühen Neuzeit‘ an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel entwickelt. Nach meinem Wechsel an die Universität Erfurt fand das Thema eine neue Heimstatt im Forschungszentrum Gotha. Die Tagung wurde dankenswerter Weise vom Forschungszentrum und von der Forschungsbibliothek Gotha mitorganisiert und unterstützt. Wir danken alle Referentinnen und Referenten für ihre Vorträge und die anregenden Diskussionen. Um die Anzahl der nach der Tagung eingereichten Beiträge zu einem umfassenden Band erweitern zu können, beschlossen wir, in einem weiteren Anlauf eine Gruppe von eigens geschriebenen Kapiteln anzuwerben. Für diese Kapitel möchten wir Corinne Bayerl, Nicola Glaubitz, Frank Nagel und Matthias Rekow herzlich danken.

In der nun vorliegenden Form entwickelt der Band eine umfassende Perspektive auf Konfessionspolitik und Medien in Europa in der Frühen Neuzeit. England, Frankreich, Spanien und die Niederlande sowie der deutschsprachige Raum kommen in den Blick; die Medien Stimme, Schrift, Bild und Theaterbühne werden thematisiert. Historischer Ausgangspunkt ist die Luthersche Reformation, deren konfessionspolitische Auswirkungen in vielen Regionen Europas spürbar waren. Kulturelle und mediale Praktiken gerieten in die Reichweite dieser Ereignisse, sofern sie der Kommunikation religiöser Inhalte sowie damit verbundener fundamentaler kollektiver und individueller Identitätselemente dienten. Zu Zerstörung, Korrektur und Zensur von Medien kamen umfassende Kontroversen über Medien und Religion, die von grundsätzlicher Ablehnung von Medien als ‚gefallener Materie‘ bis zur Verteidigung ihrer metaphysischen Qualitäten reichten. Flankiert wurde medienbezogene *Konfessionspolitik* mithin von einer *Theologie der Medien*, was seinen Niederschlag in der Einteilung des Bands findet.

Seine Entstehung wäre nicht möglich gewesen ohne die akribische redaktionelle Bearbeitung durch Alexandra Fischer (Institut für Neuere deutsche Literatur und Medien, Christian-Albrechts-Universität zu Kiel). Auf Erfurter Seite ist Stephanie Roy für die Schlussredaktion zu erwähnen. Ihnen sei herzlichst gedankt! Zu danken haben wir auch den Mitherausgebern der Reihe ‚Diskursivierung von Wissen in der Frühen Neuzeit‘ Thorsten Burkard, Markus Hundt und Steffen Martus für die Aufnahme unseres Sammelbandes in ihre Buchreihe. Dem Verlag de Gruyter und insbesondere Bettina Neuhoff gilt schließlich unser Dank für die kompetente und geduldige Unterstützung bei der Publikation eines Buches in epidemischen Zeiten.

Erfurt und Kiel im Februar 2021
Kai Merten und Claus-Michael Ort

Inhalt

Vorwort — V

Claus-Michael Ort / Kai Merten

Medien und Religion

Medienwissenschaftliche, zeichentheoretische und diskursgeschichtliche Annäherungen — 1

Konfessionspolitik als Medienpolitik: Konflikte, Konkurrenzen, Synthesen

Gabriele Müller-Oberhäuser

Verbrennen oder korrigieren

Bücherverbrennungen und Bücherverstümmelungen in England unter Heinrich VIII. — 39

Kai Bremer

Bildpropaganda im Konflikt

Der Streit um das ‚Prager Bild‘ 1585 — 61

Matthias Rekow

Zwischen Propaganda, Polemik und Programmatik

Das Bild des siebenbürgischen Fürsten Gabriel Bethlen in der Flugpublizistik des Dreißigjährigen Krieges — 75

Christian Mühling

Die französische Tagespublizistik unter Ludwig XIV.

Im Spannungsfeld von innerer Kirchen- und europäischer Mächtepolitik — 103

Nicola Glaubitz

Ben Jonsons *Volpone* (1605/1606) und der Gunpowder Plot

Staatliche und religiöse Medienpolitiken auf der Bühne — 116

Corinne Bayerl

Theaterfeindschaft ohne Grenzen

Interkonfessioneller Wissenstransfer in Theaterdebatten des späten 17. Jahrhunderts — 130

Johann Anselm Steiger

Mediensynthese und Konflikte

Der *Heilige Perlen-Schatz* des Kopenhagener Theologie-Professors Johannes Lassenius und die Emblemausstattung der Kirche zu

Mellenthin (Insel Usedom) — 149

Theologie der Medien: Stimme, Schrift, Bild

Frank Nagel

Irenische Phantasie

Überlegungen zum Verhältnis von Stimme und Schrift in Constantino Ponce de la Fuentes *Suma de doctrina cristiana* (1543) — 183

Stephanie Wodianka

Die Stimme der Betrachtung

Medienkonflikte in der romanischen Meditationsliteratur — 199

Dieter Fuchs

Vorreformatorsche Bildkultur und reformatorische Wortkultur in Shakespeares *Hamlet* — 215

Ralf Haekel

„Likening spiritual to corporal forms“

Überlegungen zu einer Lektüre von John Miltons *Paradise Lost* als frühneuzeitlicher Theorie der Mediation — 232

Ulrich Heinen

Gottes Selbstoffenbarung – Ursache und Versöhnung konfessioneller Medienkonflikte

Artus Wolfforts *Heilige Dreifaltigkeit* als metamediale Reflexion — 250

Abbildungsverzeichnis — 269

Bio-Bibliographische Angaben — 271

Register — 275

Claus-Michael Ort / Kai Merten

Medien und Religion

Medienwissenschaftliche, zeichentheoretische und diskursgeschichtliche Annäherungen

1 Religion und Medienwissenschaft: Starker und schwacher Medienbegriff

Das Verhältnis von Religion und Medien fasziniert seit Jahrhunderten. Mit der Begrifflichkeit ‚Medium‘ und unterschiedlichen Theorien zu Medien und Medialität wird allerdings verstärkt seit den achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts gearbeitet, seit nämlich eine u.a. in den Literatur- und Kulturwissenschaften entstandene Medienwissenschaft es unternimmt, die unterschiedlichen kommunikativen Praktiken des Menschen in ihrer historischen Abfolge zu rekonstruieren und systematisch vergleichbar zu machen. Im Zuge dieser Rekonstruktionen und Systematisierungen konnte es nicht ausbleiben, dass das enge Verhältnis von religiösen und kommunikativen Praktiken zum Tragen kam, insbesondere dann, wenn medienwissenschaftliche Fragen ihren Ausgangspunkt nicht erst in der Entwicklung von photographischen und elektr(on)ischen Medien nahmen, sondern auch frühneuzeitliche Diskussionen über die Kommunikation des Transzendenten betrafen. Gerade in letzter Zeit hat die Medienwissenschaft ihre theologische Tiefendimension verstärkt in den Blick genommen, bisweilen unter Mithilfe von Religionswissenschaft und (Bild-)Theologie.

In seinem Buch *Die mediale Religion* leitet der Religionswissenschaftler Oliver Krüger den Zusammenhang zwischen Religion und Medien schon alleine aus der Tatsache her, dass der Begriff des Mediums in seinem Ursprung von einem Theologen geprägt worden sei. Thomas von Aquin übersetzt in seiner lateinischen Version von Aristoteles’ *Peri Psyches (de anima)* den „unbenennbaren“ bzw. „durchsichtigen“ stofflichen Träger des Sehens (griech. ‚anonymon‘ bzw. ‚diaphanes‘) mit „medium“.¹ Diese Übersetzung machte den Begriff in den europäischen Wissenschaften wirkmächtig, da sie in den Kanon der Schul- bzw. Universitätslektüre Eingang fand. Zusätzlich befrachte der Text einen Bereich, dessen Materialität bei Aristoteles im Vagen verbleibe, mit einer Stofflichkeit, die typisch für die „christlich abendländische Ontologie“² sei.

1 Krüger, Oliver: *Die mediale Religion. Probleme und Perspektiven der religionswissenschaftlichen und wissenssoziologischen Medienforschung*. Bielefeld 2012. S. 15f. mit Bezug auf Hagen, Wolfgang: Metaxy. Eine historiosemantische Fußnote zum Medienbegriff. In: Was ist ein Medium? Hrsg. von Stefan Münker u. Alexander Roesler. Frankfurt/M. 2008. S. 26–28.

2 Hagen, Metaxy (wie. Anm. 1), S. 28.

Ebenfalls religiös konnotiert sei der Begriff des Mediums, so Krüger, in der deutschen Romantik, allen voran bei Friedrich Schleiermacher. Dieser postuliere eine Hierarchie der menschlichen Gotteserfahrung, die von einer „Sprache des Schweigens“³, über Musik und die menschliche Stimme bis hinab zum geschriebenen Wort reicht, wobei aber, so Schleiermacher, „in Büchern [...] [zuviel] von dem ursprünglichen Eindruck in diesem Medium [verloren geht]“.⁴ Der Medienbegriff, den Schleiermacher in diesem Zusammenhang einführt, ist hier also mit Religion enggeführt, was, so Krüger, eine unauflösbare Grundspannung, aber eben auch Verbindung von Medien und Religion dokumentiere und fortschreibe – letzteres sowohl in Richtung Religionswissenschaft, die Schleiermacher mitbegründet habe, als auch in Richtung Kultur- und Medienwissenschaft. Dabei künde der Begriff des Mediums schon immer von einer problematischen und konfliktbeladenen Konstellation, nämlich von der Frage, wie die Vermittlung des Transzendenten an den Menschen zu geschehen habe, was (oder wer) sie vornehmen dürfe und wie sie zu beglaubigen sei. Religion und Medien gehen für Krüger also immer schon zusammen, tun dies aber nicht ohne Reibungsverluste auf beiden Seiten und nicht ohne Konflikte zwischen den Mediennutzern. Diese Gemengelage ist das Thema des vorliegenden Sammelbandes, der sich mit konfessionspolitischen Konfliktlinien innerhalb der christlichen Religion der Frühen Neuzeit beschäftigt.

„Medien und Religion stehen in einem engen Zusammenhang; sie sind historisch wie systematisch aufeinander bezogen“, stellt auch die Literaturwissenschaftlerin Linda Simonis in einem 2019 erschienenen Tagungsband zu *Medien und Religion* fest.⁵ Für Simonis ist dieser Zusammenhang vor allem in „Formen von Medialität [gegeben], in denen nicht Menschen als Akteure oder aktive Nutzer erscheinen, die sich Medien zu eigen und von ihnen Gebrauch machen, sondern in denen sie vielmehr zu Objekten von Medien werden und sich von diesen beeinflussen, affizieren und verändern lassen.“⁶ Simonis' Beispiele für eine derartige Medialität reichen von der antiken Vorstellung der metaphysischen Inspiration des Ependichters (der dergestalt zum Medium, nicht zum Autor des Epos werde), über das Orakel mit seiner gött-

3 Krüger, *Mediale Religion* (wie Anm. 1), S. 16.

4 „Vierte Rede“ in Friedrich Schleiermacher: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* [1799]. Mit einem Nachwort von Carl Heinz Ratschow. Stuttgart 2007. S. 117–156, hier S. 120; s. erneut Krüger, *Mediale Religion* (wie Anm. 1), S. 16; zu Schleiermachers Konzeption von ‚Kunstreligion‘ und zur Re-Sakralisierung der ‚schönen Literatur‘ seit Klopstock, Wackenroder u. Tieck s. ansonsten Detering, Heinrich: Was ist Kunstreligion? Systematische und historische Bemerkungen. In: *Kunstreligion. Ein ästhetisches Konzept der Moderne in seiner historischen Entfaltung*. Band 1: Der Ursprung des Konzepts um 1800. Hrsg. von Albert Meier, Alessandro Costazza u. Gérard Laudin. Berlin, New York 2010, S. 11–27 sowie ferner Scholtz, Gunter: Das Bild im Denken Schleiermachers. In: *Handbuch der Bildtheologie*. Band I: Bild-Konflikte. Hrsg. von Reinhard Hoeps. Paderborn 2007, S. 286–299.

5 Simonis, Linda (Hrsg.): *Medien und Religion: Ansätze zu einem interdisziplinären Forschungsprogramm*. Bielefeld 2019. S. 7.

6 Simonis, *Medien* (wie Anm. 5), S. 9.

lichen Affizierung der Priester und Priesterinnen bis hin zu „Trance-Medien“⁷, also zu Menschen unter Hypnose im Schamanismus und in spiritistischen Séancen.⁸ In all diesen Bereichen werden nicht oder nicht nur Inhalte übertragen, sondern „vielmehr ein spezifischer Modus des Affiziertseins“.⁹ Diese Art der (religiösen) Medialität, Simonis nennt sie „heteronom“¹⁰, stehe im Gegensatz zu „herkömmliche[n] Auffassungen von Medien“¹¹, finde sich zugleich aber in der neomaterialistischen Medienkonzeption von Marie-Luise Angerer sowie der Akteur-Netzwerk-Theorie von Bruno Latour.¹² Einen vergleichbaren Medienbegriff mit Bezug auf Religion vertritt auch die von Simonis nicht erwähnte Utrechter Ethnologin und Religionswissenschaftlerin Birgit Meyer. Für Meyer ist Religion (buchstäblich) verkörpert in „sensational forms“, die sowohl eine Vermittlungs- als auch ein Erfahrungsdimension besitzen bzw. ermöglichen.¹³ Wie Angerer ist auch Meyer in ihrer Forschung sowohl an den körperlichen Wirkungen als auch den körperlichen Ausdrucksformen des Religiösen interessiert, die in bestimmten kulturellen Praktiken zum Ausdruck kommen, dabei aber auch den religiös affizierten Körper des einzelnen Gläubigen und der gesamten Glaubensgemeinschaft gleichermaßen betreffen: Medien bzw. Medialisierungen¹⁴ des Religiösen sind für sie neben den stofflichen Kommunikatoren religiöser Inhalte v.a. die unterschiedlichen und unterschiedlich affizierten Körper einer Religionsgemeinschaft. In diesem Zusammenhang spricht Meyer von der „triple role of the body as a producer, transmitter and receiver of the transcendent“.¹⁵

Was Simonis und Meyer hier als Zusammenhang von Religion und Medien skizzieren, ist kein völlig neuartiger Ansatz von Medium und Medialität, sondern schlichtweg das, was die Medientheorie als *starken* Medienbegriff kennt – ein solcher nämlich, der dem Medium die Kraft zutraut, sowohl die Botschaft als auch die an ihrer Übermittlung beteiligten Menschen zu beeinflussen bzw. zu prägen. Im Gegensatz zu diesem steht ein *schwacher* Medienbegriff, der die sendende und die empfangende Instanz als aktiv und souverän am Medienprozess partizipierende entwirft und

7 Simonis, Medien (wie Anm. 5), S. 12.

8 Simonis' Beispiele entstammen allesamt dem Bereich antiker bzw. (neo-)paganer Religionen. Allerdings enthält der Band, der von Simonis' Konzept religiöser Medialität eröffnet wird, mit den Beiträgen von Oliver Fahle und Oliver Krüger auch Analysen christlicher Praktiken (Simonis, Medien [wie Anm. 5], S. 65–112).

9 Simonis, Medien (wie Anm. 5), S. 10.

10 Simonis, Medien (wie Anm. 5), S. 9.

11 Simonis, Medien (wie Anm. 5), S. 12.

12 Simonis, Medien (wie Anm. 5), S. 13f.

13 Meyer, Birgit: *Mediation and the Genesis of Presence: Towards a Material Approach to Religion*. Utrecht 2012. S. 26.

14 Meyer spricht neben Medien auch von „mediations“ des Religiösen, um die komplexen und dynamischen Zusammenhänge von religiösen Inhalten mit deren ritueller Umsetzung und körperlicher Wahrnehmung in Glaubensgemeinschaften in den Blick zu bekommen (Meyer, *Mediation* [wie Anm. 13], S. 26).

15 Meyer, *Mediation* (wie Anm. 13), S. 28.

das Medium eher als Werkzeug der Kommunikation zwischen ihnen.¹⁶ Einen solchen Medienbegriff vertritt letztlich Krüger, wenn er in der oben referierten Geschichte der (religiösen) Medientheorie die Frage stellt, welche Werkzeuge dem Menschen die metaphysische Wahrheit am ehesten nahebrächten.¹⁷ An diesem Punkt zeichnet sich also bezüglich der Theorie religiöser Medialität ab, dass das Thema Religion für die Medientheorie insofern als relevant bzw. sogar fundamental angesehen werden kann, als es ganz unterschiedliche, aber gleichermaßen zentrale Medienkonzepte historisch herzuleiten und systematisch einsichtig zu machen hilft. Wie wir im Laufe der systematischen und historischen Annäherungen in dieser Einleitung sehen werden, spielt gerade die Unterscheidung zwischen starken und schwachen Medien(typen) in den Debatten um religiöse Kommunikation seit Jahrhunderten eine zentrale Rolle.

Das Christentum als Medienreligion konzipiert insbesondere der Literatur- und Kulturwissenschaftler Jochen Hörisch. Wie Krüger geht auch Hörisch von der Frage aus, welche Kommunikationstechnologien metaphysischen Sinn vermitteln können, und ähnlich wie Krüger folgt er dabei (zumeist) einem schwachen Medienbegriff, der Medien in der berühmten, von Hörisch aufgegriffenen Formulierung des kanadischen Medientheoretikers Marshall McLuhan als Erweiterung des Menschen, „extension of man“,¹⁸ begreift. Dichter wird seine Betrachtung religiöser Medialität aber da, wo er, wie im Abendmahl oder der Figur Jesu Christi, von einer Verschränkung von Medium und Botschaft ausgeht und auch dafür McLuhan, diesmal „the medium is the message“,¹⁹ bemüht. Christus sei, als Fleischwerdung von Sinn, zugleich der Vermittler und der Inhalt der Frohen Botschaft.²⁰ Tatsächlich ist in der Reformation die Mittlerrolle Jesu mit Bezug auf den ersten Brief des Paulus an Timotheus (1. Tim 2,5) intensiv diskutiert worden. Vor allem die Lutheraner sahen die Übersetzung Martin Luthers („es ist ein Gott und ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, nämlich der Mensch Christus Jesus“)²¹ als buchstäblich mediale Legitimierung Christi an und

16 Zur Unterscheidung von starkem und schwachem Medienbegriff vgl. etwa Schulte-Sasse, Jochen: Medien/medial. In: Ästhetische Grundbegriffe, Bd. 4. Hrsg. von Karlheinz Barck u.a.. Stuttgart 2010, S. 1–38, v.a. S. 1–3.

17 Vgl. zu einem solchen Medienbegriff die Adiaphora-Lehre sowie die protestantische Medientheorie der Frühen Neuzeit insgesamt. Dieser geht es fast immer um die Frage, welches menschliche Werkzeug die Übermittlung von Gottes Botschaft am getreulichsten leiste (dazu Höpner, Anika: Gesichte. Lutherische Visionskultur in der Frühen Neuzeit. Paderborn 2017). Ein Spezialfall starker Medialität auch im protestantischen Diskurs stellt allerdings der Gedanke dar, Jesus Christus selbst sei ein Medium Gottes.

18 So der Untertitel von: McLuhan, Marshall: Understanding Media. New York 1964, von Hörisch als „extension of men“ wiedergegeben (Hörisch, Jochen: IV. Schnittstellen. 1. Theologie. In: Handbuch Medienwissenschaft. Hrsg. von Jens Schröter, Simon Ruschmeyer u.a. Stuttgart 2014, S. 373–376, hier S. 374).

19 Zit. nach Hörisch, Theologie (wie Anm. 18), S. 373.

20 Hörisch, Theologie (wie Anm. 18), S. 373.

21 Die Bibel. Nach der Übersetzung Martin Luthers. Mit Apokryphen. [Lutherbibel. Standardausgabe]. Stuttgart 1985, S. 248.

zugleich als Verbot bzw. Einschränkung aller anderen Medien – mit Ausnahme von Luther selbst.²² Hörisch berührt hier einen starken Medienbegriff, da er Christus als Medium diskutiert – aber eben nur Christus. Dass auch die Gläubigen, z.B. im Abendmahl, Übertragungskanäle oder hochaffizierte Mediationen christlicher Glaubensinhalte werden können, arbeitet er nicht heraus. Stattdessen betet er, wenn das Wortspiel erlaubt ist, am Abendmahl all jene Charakteristika des Medialen herunter, die den schwachen Medienbegriff ausmachen:²³ Die Eucharistiefeier überbrücke die Abwesenheit (Jesu Christi); sie diene der Datenverarbeitung, näherhin dem Speichern, Übertragen (Frohe Botschaft) und Bearbeiten²⁴ von Daten; sie plausibilisiere Unwahrscheinlichkeit, sowohl inhaltlich (dass Gott Mensch wird, dass das Brot Jesu Leib wird) als auch kommunikativ (die unwahrscheinliche Koppelung von Sein und Sinn²⁵); das Abendmahl koordiniere, so Hörisch, menschliche Interaktion; es strukturiere Zeitlichkeit (Erinnerung wird mit zukünftiger Erlösung verknüpft) und verschaffe zuletzt, wie das Medium Christus, Zugang zur knappen Ressource ‚Sinn‘.²⁶

Wie Krüger betont Hörisch die Grenzen und Problematiken religiöser Medialität. Christliche Medialität sei mit dem Verlust göttlicher Unmittelbarkeit durch den Sündenfall verbunden. Christus werde auch deshalb zum (vermeintlich starken) Medium, so Hörisch mit Bezug auf Matthias Wallich, weil es „es Reste und Paradoxien gibt, die selbst ein allmächtiger Gott nicht vermitteln kann“²⁷. Aus Kommunikation werde doch nie Kommunion, so Hörisch in Absage an die Hoffnung auf ein starkes Medium des Religiösen. Dadurch bleibt das Christentum für Hörisch unhintergebar medial und folglich konfliktbeladen: Was stets innerweltlich zwischen Menschen kommuniziert werden muss, kann nie vollständig beglaubigt werden. Auf diese konfliktuale Medialität weisen schon der ‚gefallene Engel‘ und die ‚Schlange‘ hin – als Figuren eines negativen Medialen im Sinne der Übertragung wie auch der Botschaft. Der gelingenden *symbolischen* Kommunikation droht im Christentum immer auch ihre Kehrseite im *Diabolischen*.²⁸

Ein anderer Aspekt der Konfliktualität christlicher Medialität besteht für Hörisch in der Konkurrenz der Kirche als „Medieninstitution schlechthin“ zu anderen Medien-

²² Vgl. Puff, Helmut, Ulrike Strasser u. Christopher Wild (Hrsg.): *Cultures of Communication: Theologies of Modern Media in Europe and Beyond*. Toronto 2017. S. 12.

²³ Zusammengestellt nach Hörisch, *Theologie* (wie Anm. 18), S. 374 und Hörisch, Jochen: *Gott, Geld, Medien. Studien zu den Medien, die die Welt im Innersten zusammenhalten*. Frankfurt/Main 2004. S. 20–22.

²⁴ Hörisch spezifiziert dies dahingehend, dass das Abendmahl konfessionell unterschiedlich kodiert werden könne (Hörisch, *Gott* [wie Anm. 23], S. 20).

²⁵ Hörisch; Jochen: *Eine Geschichte der Medien: von der Oblate zum Internet*. Frankfurt/Main 2009. S. 43.

²⁶ Vgl. hierzu auch den Beitrag von Nicola Glaubitz im vorliegenden Band.

²⁷ Hörisch, *Theologie* (wie Anm. 18), S. 376; vgl. Wallich, Matthias: *@-Theologie – Medientheologie und Theologie des Rests*. St. Ingbert 2004 (*Mannheimer Studien zur Literatur- und Kulturwissenschaft* 34).

²⁸ Vgl. Puff, *Cultures* (wie Anm. 22), S. 6.

systemen. Hörisch spricht hier ein wenig pauschal davon, die Kirche „zensiere [...]“²⁹ andere Medien, und zielt damit einerseits wohl auf christliche Theater- und Vergnü- gungsverbote ab, die oftmals von mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Regierun- gen mitgetragen worden sind, und andererseits auf inner- und zwischenkirchliche Konflikte über liturgische Medialität, wie sie auch im vorliegenden Band thematisiert werden.³⁰

Der Gedanke der Medienkonkurrenz zwischen christlichen und weltlichen Mediensystemen ist aber auch insofern interessant, als er eine Gemengelage religiö- ser Medienkonflikte in den Blick bekommt, die hauptsächlich die heutige Zeit betrifft. In ihrem Band *Media, Religion and Conflict* analysieren Lee Marsden und Heather Savigny³¹ insbesondere die Instrumentalisierung von Religion als Sensations- und Ideologielieferant in den (einem Begriff der Kommunikationswissenschaft folgend) ‚Massenmedien‘ der Gegenwart. So werden die Missbrauchsfälle in der katholischen Kirche von einigen Zeitungen und Fernsehsendern bei aller Aufklärungspflicht durchaus voyeuristisch aufbereitet. Daneben dient, und dieses Beispiel interessiert Marsden und Savigny in ihrem Band primär, die ‚scheinheilige‘ Beschwörung eines christlichen Weltbildes vor allem konservativen amerikanischen *news media* dazu, einen ‚christlichen Konflikt‘ mit ‚dem Islam‘ zu postulieren und zu konstruieren. Solche Religionskonflikte sind medial, da sie in Massenmedien erzeugt werden, und sie zeigen mahnend auf, dass der Begriff des ‚Religionskonflikts‘ im Hinblick auf ‚eigene‘ und ‚fremde‘ Medialität jeweils sorgfältig historisch zu kontextualisieren ist.³² Die Geschichte konfessionell überformter Medienkonflikte bis heute zeigt, dass schon innerhalb des Christentums kaum Konsens über fundamentale theologische Grundfragen besteht und ein monolithisch kohärentes ‚westliches‘ Christentum nicht existiert, das gegen einen ‚östlichen‘ Islam ausgespielt werden könnte.

Gerade in der Frühen Neuzeit gewinnen innerchristlichen Medienkonflikte his- torische Tiefe und Gestalt insbesondere an der Frage des sakralen *Bildes* als ‚starkes‘ oder ‚schwaches‘ Medium. Seit der Spätantike verhandelt der Diskurs über Bilder- feindlichkeit und Bilderverehrung Prozesse der Zerstörung und Belebung vergängli- cher, unbelebter oder sterblicher Repräsentanten göttlicher Wesenheiten, die poten- tiell als undarstellbar definiert werden oder einem Abbildungstabu unterliegen. Zwar sehen sich Religionen grundsätzlich mit dem Problem der welt-immanenten Reprä- sentation transzendenter Größen durch materielle Medien und der Verkörperung von

²⁹ Hörisch, *Theologie* (wie Anm. 18), S. 374.

³⁰ Hörisch unterscheidet an anderer Stelle sehr wohl zwischen einem protestantischen und einem katholischen Mediensystem (Hörisch, *Theologie* [wie Anm. 18], S. 374f.), ersteres mit Rückkopplung zwischen Sendern und Empfängern im Gegensatz zu einer Einbahnkommunikation im Katholizis- mus.

³¹ Marsden, Lee u. Heather Savigny (Hrsg.): *Media, Religion, and Conflict*. Farnham 2009.

³² Vgl. dazu die Podiumsdiskussion in Mohn, Jürgen u. Hubert Mohr (Hrsg.): *Die Medien der Religi- on*. Zürich 2015 (CULTuREL 6). S. 243–268.

logos durch *eikon*, konfrontiert.³³ Durch die „religionsphänomenologische Besonderheit des christlichen Monotheismus“, also durch seine „trinitarische Wendung“ wird dieses Problem aber bildtheologisch und zeichentheoretisch potenziert.³⁴

Mehr als vorläufige kursorische Anmerkungen hierzu sind im Folgenden weder beabsichtigt noch möglich, zumal das von Norbert Schnitzler schon 2002 beklagte diskursgeschichtliche Desiderat noch nicht gänzlich behoben scheint, dass es nämlich „nach wie vor keine gründliche diskursanalytische Untersuchung der Bilderkontroversen des 16. Jahrhunderts“ gebe, „die auch deren Voraussetzungen im 14. und 15. Jahrhundert berücksichtigen würde“.³⁵ Die interdisziplinäre Forschungslandschaft der von diesem Desiderat betroffenen Gegenstandsbereiche, ihre historische Vielschichtigkeit und theoretische Komplexität können daher im Folgenden nur in einzelnen Schlaglichtern erschlossen werden.

2 Bilder und Erzählungen vom ‚Bilderstürmer‘ – ein Beispiel aus dem 17. Jahrhundert

Ein bärtiger Mann steht hinter dem Rücken einer gekrönten Frau, die ein Kleinkind auf dem Arm trägt, und holt zu einem Säbelhieb aus, der ihr den Schädel zu spalten droht. Die vor-ikonographische Beschreibung eines Holzfigurenpaares aus dem Jahr 1614 ruft im räumlichen Kontext des Ensembles an der nördlichen Chorseite der Pfarr-, Kloster- und Wallfahrtskirche Mariä Geburt in Neukirchen beim Hl. Blut im Nordosten des Bayerischen Waldes ikonographisches Wissen über ein „konventionales Sujet“ auf:³⁶ Der Angreifer erweist sich nicht als Mörder, sondern als Bildfrevler,

³³ Vgl. Hofmann, Peter: *BildTheologie. Position – Problem – Projekt*. Paderborn 2016, S. 17–66 sowie v.a. Belting, Hans: *Das echte Bild. Bildfragen als Glaubensfragen*. 2. Aufl. München 2006. S. 45–132; eine Erweiterung des Medienspektrums wie etwa in Mohn / Mohr, *Medien* (wie Anm. 32) kann die zeichentheoretische Grundlagenreflexion nicht ersetzen; s. aber Wallich, *@-Theologie* (wie Anm. 27), dessen Medienanthropologie im Anschluss an Derrida, Lacan und Žižek eine nicht-präsentische ‚Theologie des Begehrens‘ entwirft.

³⁴ Stock, Alex: *Poetische Dogmatik. Gotteslehre*. 3. Bilder. Paderborn 2007. S. 9; vgl. auch Nordhofen, Eckhard: *Die Konkurrenz der Gottesmedien*. In: *Christusbild. Icon + Ikone. Wege zu Theorie und Theologie des Bildes*. Hrsg. von Peter Hofmann u. Andreas Matena. Paderborn 2010. S. 15–30; Hörisch, Jochen: *Der Sinn und die Sinne. Eine Geschichte der Medien*. Frankfurt/M. 2001. S. 312 attestiert dem Evangelium nach Johannes gar eine „outriert kommunikations- und medienfetischistisch[e]“ Theologie.

³⁵ Schnitzler, Norbert: *Der Vorwurf des ‚Judaisierens‘ in den Bildkontroversen des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit*. In: *Macht und Ohnmacht der Bilder. Reformatorischer Bildersturm im Kontext der europäischen Geschichte*. Hrsg. von Peter Blickle, André Holenstein u.a. München 2002 (*Historische Zeitschrift Beihefte NF* 33). S. 333–358, hier S. 342.

³⁶ Im Sinne von Panofsky, Erwin: *Ikonographie und Ikonologie* [1939/1955]. In: *Ikonographie und Ikonologie. Theorien, Entwicklung, Probleme*. Hrsg. von Ekkehard Kaemmerling. Köln 1979 (*Bildende*

der sich anschickt, eine Holzfigur der Muttergottes mit Jesuskind – das ‚Bild‘ im Bild – zu zerstören (Abb. 0.1).



Abb. 0.1: Neukirchen b. Hl. Blut.

Eine ‚ikonologische‘ Anschlussinterpretation bettet die Figurengruppe, die auf einem Granitopferstock steht, in ein regional variables Diskursnetz aus sich gegenseitig beglaubigenden Bildern und Narrationen über Bildfrevl, Mirakel und Bekehrung ein, das die Entstehung der aus einer älteren Hostienwallfahrt im 15. Jahrhundert hervorgegangen Neukirchner Marienwallfahrt betrifft.³⁷ Nach einem wunderbaren

Kunst als Zeichensystem 1). S. 206–225, hier S. 210, auch S. 223; zum theoretischen Hintergrund einer bildwissenschaftlich orientierten Religionswissenschaft nach *pictorial* und *iconic turn* s. Bräunlein, Peter J.: Bildakte. Religionswissenschaft im Dialog mit einer neuen Bildwissenschaft. In: Religion im kulturellen Diskurs. Religion in Cultural Discourse. Festschrift für Hans G. Kippenberg zu seinem 65. Geburtstag. Hrsg. von Brigitte Luchesi und Kocku von Stuckrad. Berlin, New York 2004. S. 195–231, zu Warburg, Panofsky und Belting S. 204–211; s. aus katholisch ‚bildtheologischer‘ Perspektive Hofmann, BildTheologie (wie Anm. 33), S. 17–66.

³⁷ Michel Foucault bleibt sprachzentriert, deutet aber eine bildwissenschaftliche Erweiterung seiner ‚Wissensarchäologie‘ an: „Panofsky hebt das Privileg des Diskurses auf. Nicht um Autonomie für das plastische Universum zu fordern, sondern um die Komplexität der Beziehungen zu beschreiben: Überschneidung, Isomorphie, Transformation, Übersetzung, kurz: das ganze Feston des *Sichtbaren*

Hostienfund wird eine Kapelle errichtet, deren Marienfigur um 1450, so die Legende des 17. Jahrhunderts, von einem bilderfeindlichen Böhmen mehrmals vergeblich in einem Brunnen versenkt worden sei, worauf er ihren Kopf mit dem Säbel gespalten habe und seine Flucht zu Pferde angesichts der blutenden Madonna auf wundersame Weise misslungen sei, gefolgt von der Bekehrung des gescheiterten Bilderstürmers und zukünftigen Wallfahrers.³⁸

Das Figurenensemble mit der ältesten Kopie des über dem Tabernakel im Hochaltar ausgestellten, prächtig eingekleideten Gnadenbildes illustriert ein zentrales Ereignis der Legende, die das Original – eine Holzmadonna aus Böhmen (um 1400) – als Relikt einer versuchten Bilderzerstörung deutet.³⁹ Die Erzählung integriert das Bildwerk in die Ereignisabfolge einer Geschichte, deren Nukleus 1590 in einem Visitationsbericht erstmals schriftlich belegt ist, 1611 in einem Mirakelbericht von Martin Huetter legendenhaft ausgeschmückt und 1640 von Roman Sigl zum ‚Roman‘ eines explizit von einem ‚Hussiten‘ begangenen Bilderfrevels erweitert, also konfessionspolitisch im Sinne der Gegenreformation zugespitzt wird.⁴⁰ Das 18. Jahrhundert ergänzt sie um weitere ‚historische‘ Einzelheiten; so sei die Madonnenfigur selbst bereits im frühen 15. Jahrhundert während der Hussitenkriege vor Bilderstürmern ‚gerettet‘ und in Neukirchen versteckt worden.⁴¹

und des *Sagbaren*, das eine Kultur in einem bestimmten geschichtlichen Augenblick kennzeichnet“ (Foucault, Michel: *Worte und Bilder* [1967]. In: Ders.: *Geometrie des Verfahrens. Schriften zur Methode*. Hrsg. von Daniel Defert u. François Ewald. Ausgewählt u. mit einem Nachwort von Petra Gehring. Frankfurt/M. 2003. S. 320–323, hier S. 321); vgl. auch seinen Analyseversuch zu Diego Velázquez’ *Las Meninas* in Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften* [1966]. 7. Aufl. Frankfurt/M. 1988. S. 31–45.

38 Vgl. die Kompilation der Legenden-Fassungen in Dambeck, Franz u. Josef Krottenthaler u.a.: *Pfarr-, Wallfahrts- und Klosterkirche Neukirchen beim Hl. Blut. Regensburg 21. A. 2017* (Schnell Kunstführer 798). S. 3–5 und in Murr, Ulrich (Hrsg.): *Wallfahrtsmuseum Neukirchen b. Hl. Blut Neukirchen. Neukirchen b. Hl. Blut 1993* (Neukirchner Bilderbogen 6). S. 34;

39 Dazu Ludwig Baumann: *Das Wallfahrtsbild von Neukirchen b. Hl. Blut*. 2. Aufl. Neukirchen b. Hl. Blut 2016 (Kulturschätze 2), o. Pag.; siehe auch Kretzenbacher, Leopold: *Das verletzte Kultbild. Voraussetzungen, Zeitschichten und Aussagewandel eines abendländischen Legendentypus*. München 1977 (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Sitzungsberichte Jg. 1977, H. 1). S. 10.

40 Sigl, Roman: *Unser liebe Fraw zum H. Bluet bey Newkirchen vor dem Obern Böhemer Waldt*. Das ist: Warhafft kurtzer Bericht von der heylig berühmten Wahlfahrtskirchen und Bildtnuß der heyligst hochgebenedeyten Jungkfrauen Gottes Gebärerin Mariae, zum H. Bluet genant, in den zweyen ersten grossen Miraculn, welche sich mit dem hochwürdigsten Sacrament deß Altars, und heyligen daselbst noch anwesenden Mariae Bild zugetragen. Auch von den Wunderzeichen, Kirchfahrten, unnd anderer Christlicher Andacht desselben Orths. Straubing 1640.

41 Zu den Entwicklungsstufen der schriftlichen Narrationen s. Kretzenbacher, Kultbild (wie Anm. 39), S. 10–17, und v.a. Hartinger, Walter: *Die Wallfahrt Neukirchen bei heilig Blut. Volkskundliche Untersuchung einer Gnadenstätte an der bayerisch-böhmischen Grenze*. Regensburg 1971 (Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 5). S. 38–61, dort auch zum Wandel der Datierungen des Geschehens, s. die tabellarische Chronologie der Legendenmotive S. 61.

Die Bildfrevler-Figurengruppe im barocken Bilder-Raum der Wallfahrtskirche, die 1520 aus der Kapelle des Marienwunders hervorgegangen ist und seit dem Dreißigjährigen Krieg einem Franziskanerkloster als Kirche dient, belegt einmal mehr, dass auf Bildzerstörungen im Kontext der Gegenreformation mit forcierter ikonischer Zeichenproduktion reagiert wird.⁴² Diese sühnt Zerstörungen, ersetzt getilgte oder auratisiert beschädigte Bildwerke und thematisiert im Bildmedium selbst deren Entweihung, oft auch ihre wundersame Belegung. Kurfürst Maximilian I. baut Neukirchen darüber hinaus aus konfessionspolitischen Gründen zu einem medial erfolgreichen „religiösen Brückenkopf“ zwischen der kalvinistischen Oberpfalz und den zum Protestantismus tendierenden böhmischen Ständen“ aus,⁴³ so dass zwischen 1690 und 1720 ein weitgehender Neubau der Kirche nötig wird. Zugleich wird der narrative Nukleus der Legendenerzählung des 16. Jahrhunderts vom Bildfrevler des ‚Hussiten‘ in einer multimedialen Synergie aus Texten, Bildern, Räumen und Ritualen inszeniert, die sich gegenseitig anreichern. Die Performanz von Wallfahrt und kultischer Gnadenbildverehrung kann nicht nur auf ikonische Unterstützung durch das Bildprogramm im Kirchenraum vertrauen, das neben der ikonoklastischen Figurengruppe auch aus einer Bild-Erzählung in den Fresken an der Brüstung der Westempore (Mitte des 18. Jahrhunderts) besteht, sondern kann auch auf Warn- und Bekehrungserzählungen und buchinterne Bild-Text-Beziehungen zurückgreifen.

So zeigt das vom Münchner Hofmaler Kaspar Amort gezeichnete und von Matthias van Sommeren gestochene Frontispiz des „andere[n] Theil[s]“ im Mirakelbuch des Franziskaners Fortunat Hueber den Aggressor im Inneren der Kirche: Er agiert vor

⁴² Zu Neukirchen als „Wallfahrtszentrum“ der Gegenreformation s. Bredekamp, Horst: Kunst als Medium sozialer Konflikte. Bilderkämpfe von der Spätantike bis zur Hussitenrevolution. Frankfurt/M. 1975. S. 300–304, hier S. 300, sowie Hartinger, Wallfahrt (wie Anm. 41), S. 64–90, der die mediale Synergie ikonischer und narrativer Gnadenbildverehrung betont (S.45, S. 55); ferner Baumann, Mathilde: Neukirchen b. Hl. Blut. Markt und Wallfahrt am Hohenbogen. Neukirchen b. Hl. Blut. Grafenau 1978; zur Neukirchener Wallfahrt als Symbolpraxis bayerisch-böhmischer Gegenreformation s. Baumann, Winfried: Der Hussit und der Madonnenfrevler von Neukirchen bei Hl. Blut. Das Dokument des tschechischen Jesuiten Georgius Ferus. In: Bohemia. Zf. f. Geschichte und Kultur der böhmischen Länder (BohZ) 25,1, 1984. S. 104–114. Zur Diskreditierung der bildskeptisch gemäßigten Position hussitischer Reformtheologen durch sektiererischen Vandalismus im Zuge der ‚Hussitenstürme‘ des frühen 15. Jahrhunderts s. Schnitzler, Norbert: Ikonoklasmus – Bildersturm. Theologischer Bilderstreit und ikonoklastisches Handeln während des 15. und 16. Jahrhunderts. München 1996. S. 51–61 u. S. 88–95; auch die ‚Verletzung‘ der ‚schwarzen Madonna‘ des Klosters Tschenschau durch polnische Adelige 1430 wird zu einem Hussiten-Exzess umgedeutet (S. 94).

⁴³ Gemert, Guillaume van: Nachwort. In: Fortunat Hueber. „Zeitiger Granat-äpfel“. München 1671. Mirakelbuch des bayrisch-böhmischen Wallfahrtsortes Neukirchen bei Heilig Blut. Photomechanischer Nachdruck. Mit Nachwort und Register hrsg. von Guillaume van Gemert. Amsterdam 1983 (Geistliche Literatur der Barockzeit 4), S. 1*–26*; s. Hartinger, Wallfahrt (wie Anm. 41), S. 69–73; ferner Baumann, Winfried: P. Fortunat Hueber O.F.M. über bayerische und böhmische Marienwallfahrten. In: BohZ 21,2, 1980. S. 368–375 und insbesondere Henkel, Georg: Rhetorik und Inszenierung des Heiligen. Eine kulturgeschichtliche Untersuchung zu barocken Gnadenbildern in Predigt und Festkultur des 18. Jahrhunderts. Weimar 2004 (Kunst- und kulturwissenschaftliche Forschungen 3). S. 189–222.

einem mit Figuren ausgestatteten Altar und einem Gemälde des Neukirchener Hostienwunders, das ihn jedoch nicht zu warnen vermag.⁴⁴ Die *subscriptio* schreibt dem Bildwerk eine rückblickende Selbstaussage über das Erlittene zu („Sie haben mich geschlagen und verwundet“; Abb. 0.2).

Während der Kupferstich in Huebers Mirakelbuch und die Bild-Erzählung an der Westempore durch den Größenunterschied von Mensch und Madonnenfigur die Differenz zwischen materiellem Signifikanten und der von ihm bezeichneten Gottesmutter mit Jesuskind betonen und eine Verwechslung der Zeichen mit den von ihnen repräsentierten göttlichen Entitäten ausschließen, spielt die Figurengruppe mit deren Annäherung. Bevor die Plastik beschädigt, also durch ihre ‚Verletzung‘ belebt wird, ähnelt sie bereits ihren heiligen und göttlichen Signifikanten in menschlicher Gestalt (oder präziser: ihren kulturell postulierten körperlichen Real-Referenten): Der ‚Hussit‘ scheint auf seinem bildplastischen Schauplatz keine unbelebte Skulptur zu bedrohen, sondern eine Mutter mit Kind. Was wie ein Angriff auf Lebende aussieht, meint jedoch den Angriff auf ein unbelebtes Artefakt, das die Jungfrau Maria lediglich ‚bedeutet‘, so dass die Differenz von Zeichen und Bezeichnetem in die Zeichenkonfiguration selbst zurückkehrt.⁴⁵ Wird ein solches *re-entry* und damit die Differenz von Zeicheninhalt (Signifikat) und Zeichen (Signifikant) jedoch – wie hier – unkenntlich gemacht, dann konstituiert sich eine bildimmanente Leerstelle, in der bloße semiotische Substitution (schwaches Medium) mit der ‚Verwandlung‘ des unbelebten Bildes in die abgebildeten Personen verschwimmt (starkes Medium). Die eindeutige Unterscheidung von Zeichen und Bezeichnetem wird unterlaufen, Bild und Abgebildetes werden überblendet.

44 [Hueber, Fortunat:] *Zeitiger Granat-afjel Der allerscheinbaristen Wunderzierden In denen Wunderthätigen Bildsaulen Unser L. Frawen / der allerheiligsten Jungfräwlichen Mutter Gottes MARIA Bey zweyen hoch-ansehentlichen Völkern der Bayrn und Boehamen. Besonders Von der Blutfleissenden Bildsaulen der gnadenreichsten Himmelkönigin und Trösterin aller Betrübtten Zu Newkirchen In Chur. Bayrn / am Ober Böhamer-Wald gelegen.* München / Gedruckt durch Lucas Straub [...] 1671. S. 96; ND in: Fortunat Hueber. „Zeitiger Granat-afjel“. München 1671. Mirakelbuch des bayrisch-böhmischen Wallfahrtsortes Neukirchen bei Heilig Blut. Photomechanischer Nachdruck. Mit Nachwort und Register hrsg. von Guillaume van Gemert. Amsterdam 1983 (Geistliche Literatur der Barockzeit 4).

45 Zur Logik des rekursiven ‚Wiedereintritts der Unterscheidung ins Unterschiedene‘ (*re-entry*) siehe Luhmann, Niklas: Einführung in die Systemtheorie. Hrsg. von Dirk Baecker. Heidelberg 2002, S. 166–167; kunstgeschichtliche und ikonographische Seitenblicke auf die Funktion von bildinternen Rahmungen vor und während der Reformation bieten sich an, s. u.a. Krüger, Klaus: Das Bild als Schleier des Unsichtbaren. Ästhetische Illusion in der Kunst der frühen Neuzeit in Italien. München 2001. S. 46–59 zur „Maria als Mediatrix im Medium des Bildes“ (S. 46) oder Neddens, Christian: Heilsame Anschauung. Visuelle Kommunikation der Rechtfertigung auf dem Weimarer Altarretabel Lucas Cranachs d. J. In: Bild und Bekenntnis. Die Cranach-Werkstatt in Weimar. Hrsg. von Franziska Bomski, Hellmut Th. Seemann u. Thorsten Valk. Göttingen 2015 (Klassik Stiftung Weimar Jahrbuch 2015). S. 75–112; zum Wittenberger Altar (1547) s. insbesondere Koerner, Joseph Leo: Die Reformation des Bildes [2004]. München 2017.

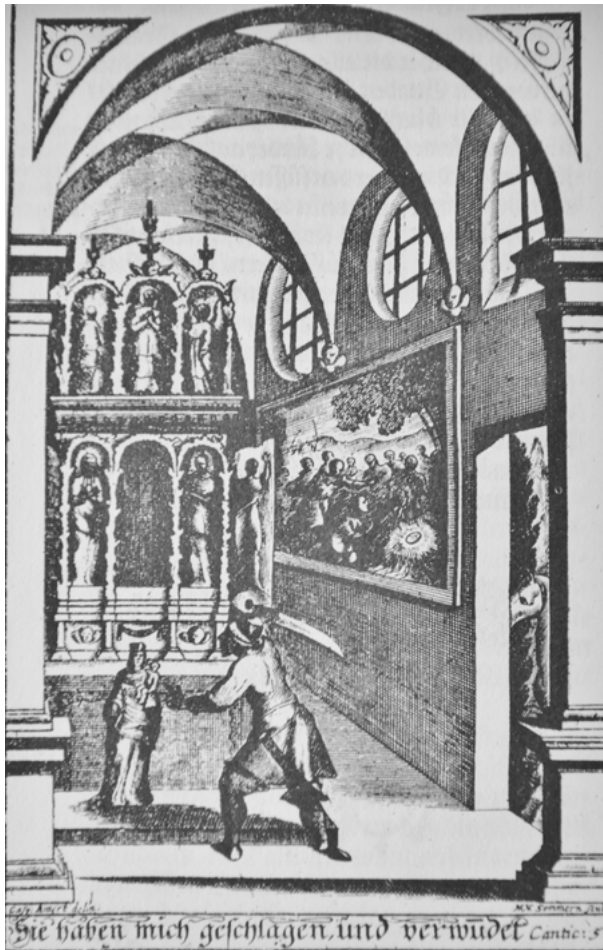


Abb. 0.2: Fortunat Hueber: *Zeitiger Granat-Apfel* [...]. *Der andere Theil* [...]. 1671. S. 96

Solche „substitutiven Bildakte“ operieren an der Grenze von ‚Körper‘ und ‚Bild‘, behandeln „Körper als Bilder und Bilder als Körper“⁴⁶ und bieten ein reichhaltiges Reservoir an Narrativen der Belebung und Mortifikation, der Bildproduktion, Bildrezeption und Bildzerstörung. Sie verhandeln zugleich das Verhältnis von Bild und Wirklichkeit, von Sichtbarem und Unsichtbarem, von Mensch und Gott, betreffen also, so Horst Bredekamp, den

⁴⁶ Bredekamp, Horst: *Theorie des Bildakts*. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2007. Berlin 2010. S. 171–230, hier S. 173.

prekärste[n] Bereich des Bildaktes [...]. [Die] wechselseitige Substituierung von Körper und Bild vollzieht Prozesse, die von der Verbildlichung des Heiligen und der Natur über den Ikonoklasmus bis hin zu Bildfragen der Politik und des Rechts und zum Bilderkrieg reichen. In ihrer produktiven wie destruktiven Seite sind diese aktueller denn je.⁴⁷

Auch die Erzählungen über das Neukirchener Gnadenbild thematisieren semiotische Substitutionsproben zwischen natürlichem Körper und Artefakt, die zu den festen Bestandteilen anti-ikonoklastischer Bekehrungsnarrationen gehören:

als er das Maria Bild ersehen, ware er boshafftig zu deme sprechent: ‚Bistu Gottes Mutter? So rede mit mir‘. Weillen ime das Bild/ :das auch wider die Natur ist:/ kain andtwort geben, hat er dasselbig genommen und in ainen Prunnen, so ausserhalb des Capellens gewesen, geworffen, das Bild hat sich aber baldt wider auff den Altar begeben, [...], [...] darob sich der Böham gar hefftig erzürnet, zeucht sein Schwerdt unnd gibt dem Bild zürniglich in das Haupt, zwen Finger thüeff ein Wunden, wellich über die ganze Chron gehet, darauß wider die natur heiliges Blueth geflossen;⁴⁸

Das materielle Medium solle sich demnach ‚widernatürlich‘ so verhalten, als sei es die von ihm repräsentierte lebende oder göttliche Entität selbst. Erst als dies nicht geschieht und das Medium zerstört oder beschädigt wird, erfolgt die polemisch eingeforderte, wunderbare Vertauschung von Signifikant (Bild-Körper) und göttlichem Signifikat, so dass dem ikonoklastischen Zweifler nur Flucht und Verdammnis oder die Bekehrung bleibt. Huebers *Zeitiger Granat-apfel* spielt in seiner „vierde[n] Wunderzierd“⁴⁹ ebenfalls mit diesen Vertauschungen und potenziert sie rekursiv bis zur Paradoxie. Des „Böhamische[n] Bildstürmer[s]“⁵⁰ „verderbte Religion lehrte ihn damall der jenigen Bild-Saulen spöttisch verhönen / welche in sich selbst über alle Weibs-Bilder lieblich / schön / Tugendreich vnd Gnaden-voll ist“, ⁵¹ so dass er im „hülzene[n] Bild“⁵² auch die Abgebildete selbst schmäht und ihr göttliche Verehrungswürdigkeit abspricht. Die Zerstörung des Mediums wird also an die Abwertung seines ebenso ‚eitlen‘ Bildinhaltes geknüpft (*Sanktion qua Signifikat*) – das ‚Weibs-Bild‘ selbst wird zum ‚Götzen-Bild‘. Erst dann bezieht sich der ‚Bilderstürmer‘ wieder auf das unbelebte Bildwerk (*Sanktion qua Signifikant*):

47 Bredekamp, Bildakt (wie Anm. 46), S. 173; die Beispiele erstrecken sich von der Pygmalion-Erzählung über die metonymische (‚indexikalische‘) Qualität (S. 190) von ‚vera icon‘ (Veronika-Bild) und Naturselbstdruck in ihrer „körperlich-reliquiarischen Bestimmung“ (S. 191) bis zu „Bildstrafen“ und „Bilderstürmen“ (S. 197–212).

48 Huetter, Martin: *Miracula unser lieben Frawen zu dem Hl Bluet bey Neukhürchen betr. Neukirchen b. Hl. Blut 1611*, zitiert nach Gemert, Nachwort (wie Anm. 43), S. 14*.

49 Hueber, *Granat-apfel* (wie Anm. 44), S. 125–139, hier S. 125.

50 Hueber, *Granat-apfel* (wie Anm. 44), S. 125.

51 Hueber, *Granat-apfel* (wie Anm. 44), S. 128.

52 Hueber, *Granat-apfel* (wie Anm. 44), S. 131.

wo seynd dann deine so grosse Werck / daß du dich durch eine vnsinnige Andacht lassest für ein Göttin anbetten? Solltest du dann / O verführisches Weib / so vil Menschen durch den falschen Schein deiner Heiligkeit blind und verstockt machen? Gantz und gar bist du deß Altars nit würdig / aber wol deß [...] Scheitterhauffens! Vil vermagst an Falschheit vnd Betrügerey / aber wenig an wahrer Tugend! Du bist zwar Mutter / aber welche wenig von Zucht vnd Ehrbarkeit gelernet hat! Wann du nit Sprachloß bist / antworte mir / du armes und eitles Götzen-Bild!⁵³

Dagegen zitiert die Erzählinstanz im Konjunktiv, was „die Marianische Bild-Saulen“⁵⁴ gegen den Ikonoklasmus des ‚Böhmen‘ eingewandt haben würde, „wann ihr der Mund zum Reden eröffnet worden seyn“.⁵⁵ Das Artefakt distanziert sich auf paradoxe Weise von seinem Bildgegenstand, der Gottesmutter Maria, und bezeichnet sich selbst als ‚unbelebt‘. Ein als sprechend imaginiertes Bildwerk argumentiert also adiaphoretisch und unterscheidet die ‚Verehrung‘ des hölzernen Bildes von der ‚Anbetung‘ der Abgebildeten („vorbilde“), die zu ‚Fürbitten‘ bei Gott fähig ist:

warumb verfolgest du Mich so bitter vnd mit so harten Zorn / ein Bild-Saulen / welche ich nichts als diese mein äussere Gestalt von deß Künstlers Hand in einem außgedorrtten Holz thue vermögen? was hab ich doch in dich böses angestiftet / die ich dir ein so Ehrenwürdige Jungfraw vorbilde / welche durch ihr Vorbitt von dir kann die Göttliche Raach abwenden / [...]?⁵⁶

Nach Säbelhieb und finalem Blutwunder als „erschreckliches Wunder-Zeichen“⁵⁷ am „Blutlose[n] und vnbelebte[n] Bildnus“⁵⁸ wird der „Thäter [...] mit Schröcken erfüllet“⁵⁹ und seine aristotelisch-kathartische Bekehrung nimmt flankiert von ‚Angst‘ und ‚Zittern‘ endlich ihren Lauf.⁶⁰

Wenn aus Bilderefrevel aber in letzter semiotischer Instanz ein Angriff auf Gott selbst wird, der wiederum von einer Abbildung seiner ‚Medien‘ – also seines ‚Fleisch gewordenen‘ Sohnes (Johannes 1,14) und der Gottesmutter Maria als Mittlerin und Gebetsadressatin – repräsentiert wird, dann begeht der ‚Angreifer‘ Gotteslästerung, wenn er den Nexus von Zeichen und Bezeichnetem zu leugnen oder zumindest zu

53 Hueber, Granat-apfel (wie Anm. 44), S. 129.

54 Hueber, Granat-apfel (wie Anm. 44), S. 133.

55 Hueber, Granat-apfel (wie Anm. 44), S. 133.

56 Hueber, Granat-apfel (wie Anm. 44), S. 133.

57 Hueber, Granat-apfel (wie Anm. 44), S. 136; der titelgebende ‚Granatapfel‘ wird auch über das *tertium comparationis* der Blutstropfen motiviert: „nit anderst als ven einem zeitigen Granat-Apfl / die Kernlein wie köstliche Rubinen auß seiner außgebrochnen Hilsen erstlich herfür gutzen“, ebd. S. 136; s. die Granatapfel-Emblematik im Titelkupfer des Gesamtwerks; zur „allegorisch-emblematischen Durchformung des Werkes“ und zur christlichen Ikonographie des ‚malum punicum‘ s. Gemert, Nachwort (wie Anm. 43), S. 20*–22*, hier S. 20*.

58 Hueber, Granat-apfel (wie Anm. 44), S. 137.

59 Hueber, Granat-apfel (wie Anm. 44), S. 136.

60 Hueber, Granat-apfel (wie Anm. 44), S. 137 und in der „Fünffte[n] Wunderzierd“, S. 141–161.

lockern versucht, indem er Bedeutungsfragen durch vorgeblich animistische Seinsfragen ersetzt („bistu Gottes Mutter?“; „antworte mir“).⁶¹

Zugleich bestätigt sich durch die temporäre Statuenbelebung als Wahrheitsbeweis des Glaubensinhaltes aber auch der Ausgangsverdacht des Bilderfeindes, der den Bilderverehrern eine sündhafte weil verkappt heidnische Bildmagie unterstellt, wenn sie statt des vom Bild Bezeichneten vermeintlich das Idol selbst anbeteten, Bild und Bedeutung also verwechselten. Auf den substitutiven Bildakt des ‚Frevlers‘ folgt in gegenreformatorischen Mirakel-Erzählungen also ein zweiter Bildakt, der diese Vertauschung als übernatürliche Transformation vollzieht. Der semiotische Nexus wird dadurch stabilisiert und referentiell beglaubigt. Er bewahrt das Artefakt vor drohender Bedeutungslosigkeit als bloß materielles Zeichen für Immaterielles (‚schwaches Medium‘) und zugleich vor dem Verdacht diabolischer und häresieverdächtiger Magie (als ‚starkes Medium‘).

3 Semiotik und Bildtheologie: *veneratio* oder *adoratio*

Das Neukirchener Zeichenensemble legt also einen zeichentheoretischen Blick auf das Thema des vorliegenden Sammelbandes und eine semiotische Heuristik nahe. Es verdeutlicht exemplarisch ein Problem, das den bildtheologischen sowie medien- und kirchenpolitischen Legitimationsstrategien in den Bilderstreit-Diskursen⁶² von der Spätantike bis zu Reformation und Gegenreformation und darüber hinaus zugrunde liegt – nämlich die Unterscheidung von Zeichen und Bezeichnetem und deren gelockerte oder engere Beziehung zwischen den Extremen von Arbitrarität und Über-Motiviertheit.

Eine theoretische Anmerkung ist in diesem Zusammenhang geboten: Ohne die Vorbehalte von Bildwissenschaft, ‚Bildanthropologie‘ und mancher Medienwissenschaft

⁶¹ „„Es ware zu selbiger Zeit ein gottloser Mensch / sein Nation ein Böhamb / seines Irrthumbs ein Hussit / seiner Sitten ein Barber und seiner Aigenschafften ein Bößwicht;“, in: Hueber, Granatapfel (wie Anm. 44), S. 126; weitere Belege für dieses Narrationsmuster und die an das Bild gerichteten Sprechakte als „Spottrituale“ anlässlich von Christus-Standbildern zitiert Schnitzler, Ikonoklasmus (wie Anm. 42), S. 88, S. 92 u. S. 95. S. auch Koerner, Reformation (wie Anm. 45), S. 142.

⁶² Unter ‚Diskurs‘ verstehen wir mit Michael Titzmann im Anschluss an Michel Foucault „ein System des Denkens und Argumentierens, das von einer Textmenge abstrahiert ist und das erstens durch einen Redegegenstand, zweitens durch Regularitäten der Rede, drittens durch interdiskursive Relationen zu anderen Diskursen charakterisiert ist. [...]. Ein Diskurs ist [...] ein System, das die Produktion von Wissen regelt“ (Titzmann, Michael: Skizze einer integrativen Literaturgeschichte und ihres Ortes in einer Systematik der Literaturwissenschaft In: Modelle des literarischen Strukturwandels. Hrsg. von Michael Titzmann. Tübingen 1991 (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 33). S. 395–438, hier S. 406f.

gegenüber einer eher sprachbezogenen Zeichenwissenschaft ausblenden oder die theologische Vorgeschichte der Semiotik leugnen zu wollen,⁶³ folgt eine solche Beobachterperspektive einem weiten Zeichenbegriff und nicht Hans Beltings Annahme, Bilder seien als Zeichen benutzbar, selbst aber kategorial keine Zeichen.⁶⁴ Die Begründung dieser Kategorisierung scheint einen religiösen Rezeptionsmodus ikonischer Figurendarstellungen zu verallgemeinern und eher bildtheologischer Fasziniertheit als der Analyse ihrer bildsemiotischen Voraussetzungen geschuldet:

Die Referenz beruht im Falle der Zeichen auf Verabredung und kann arbiträr sein. [...]. Das ist im Falle der Bilder anders, [...]. Wir glauben tatsächlich Körper zu sehen, wenn wir auf Bilder schauen. Körper mögen Zeichenträger sein, aber sie sind bereits aus eigener Kraft Bild, bevor sie im Bild erscheinen. [...]. Bilder teilen Merkmale von Körpern wie Bewegung und Blick. Sie blicken auf uns zurück, was Zeichen nicht können. Deshalb wohnt den Bildern eine Ambivalenz inne, die sie von der Lesbarkeit der Zeichen unterscheidet. Ambivalenz bedeutet eine offene Grenze zwischen Bild und körperlicher Welt, die sich von der sauberen Grenze zwischen Zeichen und Bedeutung, zwischen Referenz und Referent unterscheidet. Gerade hierin liegt die Irritation ebenso wie die Faszination der Bilder, [...].⁶⁵

Bilder seien demnach keine Zeichen, weil sie auf Körper referieren, die selbst schon ‚Bilder‘ seien. Eine (partielle) Merkmalsähnlichkeit zwischen bezeichneten Körpern als postulierten Real-Referenzen und ihren ikonischen Repräsentationen setzt die Unterscheidung von Zeichen und Bezeichnetem jedoch keineswegs außer Kraft; mit Erwin Panofsky ist außerdem daran zu erinnern, dass ikonographisch ‚konventionale‘ Sujets sehr wohl kulturell arbiträr verfasst und ‚lesbar‘ sind.⁶⁶

Als eine zentrale Unterscheidung des christlichen Diskurses über Medien und Religion vor und nach der Reformation, erweist sich darüber hinaus die Unterscheidung von Bilder-Verehrung (*veneratio*) und verpönte Bilder-Anbetung (*adoratio*). Trotz divergierender Bewertungen und historisch variabler Definitionen ihres Verhältnisses bleibt diese Unterscheidung wirksam – von Papst Gregor dem Großen

⁶³ Hans Belting: Nieder mit den Bildern. Alle Macht den Zeichen. Aus der Vorgeschichte der Semiotik. In: Bild-Zeichen. Perspektiven einer Wissenschaft vom Bild. Hrsg. von Stefan Majetschak. München 2005. S. 31–47, hier S. 31.

⁶⁴ Wir folgen also eher Winfried Nöth: Warum Bilder Zeichen sind. In: Bild-Zeichen. Perspektiven einer Wissenschaft vom Bild. Hrsg. von Stefan Majetschak. München 2005. S. 49–61.

⁶⁵ Belting, Bilder (wie Anm. 63), S. 31f.

⁶⁶ Voraussetzung ist eine konsequente kulturelle „Semiotisierung des Referenten“ (Eco, Umberto: Zeichen. Einführung in einen Begriff und seine Geschichte [1973]. Frankfurt/M. 1977. S. 63): Religiöse Signifikate postulieren die Existenz von Referenten (Gott, transzendente Entitäten), zu deren kultureller Definition auch diese Existenzbehauptung gehört; mit Eco ist außerdem festzuhalten: „Eine Zeichenfunktion liegt immer dann vor, wenn es eine Möglichkeit zum Lügen gibt“ und: „Signifikationsbedingungen“ sind keine (religiösen) „Wahrheitsbedingungen“ (Eco, Umberto: Semiotik. Entwurf einer Theorie der Zeichen [1976]. München 1987 [Supplemente 5]. S. 89).

und seiner Kompromissformel (vor 600),⁶⁷ die den ästhetischen und didaktischen Gebrauch von Bildern zulässt, ohne sie mit dem von ihnen bezeichneten Anbetungsadressaten zu verwechseln, über das zweite Konzil von Nicäa (787) bis zum Bilderdekret des Konzils von Trient (1545–1563) und zu Luthers adiaphoretischer Position. Diese toleriert memoriale und didaktische Funktionen von Bildern, wendet sich aber gegen ihre sowohl bilderstürmerische Überschätzung als auch ikonodulische Hochstilisierung zu kultischen Medien sakramentaler Offenbarung – beanspruchten sie als solche doch, ihre ‚Bedeutungen‘ präsentisch zu verkörpern und nicht nur zu bezeichnen.⁶⁸

Das Dekret *De invocatione, veneratione et reliquiis sanctorum, et sacris imaginibus* (1563) des Tridentinums, dem offensichtlich auch die Argumentation Huebers im *Zeitigen Granat-äpfel* folgt, propagiert zwar explizit die Verehrung (‚honos‘, ‚veneratio‘) von Bildern Christi, der „jungfräulichen Gottesgebälerin und der anderen Heiligen“,⁶⁹ aber nicht weil diesen Bildern die Göttlichkeit („divinitas“) ihrer Signifikate und eine wunderbare ‚Kraft‘ zugeschrieben werde, „sed quoniam honos, qui eis exhibetur, refertur ad prototypa, quae illae repraesentant: // ita ut per imagines, quas oscuamur, et coram [...] procumbimus, Christum adoremus, et sanctos, quorum illae similitudinem gerunt, veneremur.“⁷⁰ Die ‚Verehrung‘ der Bilder verdankt sich also ihrer Referenz auf den repräsentierten, anzubetenden ‚Prototyp‘ („adoremus“) – und im Falle

67 Gregor der Große: Drei Briefe zur Bilderfrage. Aus: *Epistolarum libri* [2. Hälfte 6. Jh.]. In: *Von Strittigkeit der Bilder. Texte des deutschen Bildstreits im 16. Jahrhundert*. Band 2. Hrsg. von Jörg Jochen Berns. Berlin, Boston 2014 (Studien und Dokumente zur deutschen Literatur und Kultur im europäischen Kontext 184). S. 1057–1063. S. auch Hecht, Christian: *Katholische Bildertheologie der Frühen Neuzeit*. Studien zu Traktaten von Johannes Molanus, Gabriele Paleotti und anderen Autoren [1997]. 3. Aufl. Berlin 2016, S. 53.

68 Bredekamp, Kunst als Medium (wie Anm. 42), S. 116 fasst anlässlich des Byzantinischen Bildstreits die Beobachtung von Brock, Bazon: *Der byzantinische Bildstreit*. In: *Die Zerstörung des Kunstwerks* [1973]. Hrsg. von Martin Warnke. Frankfurt/M. 1988. S. 30–40, hier S. 36, treffend zusammen: Die „wahren ‚Bilderverächter‘ [waren] diejenigen [...], die es religiös mystifizierten, während die vorgeblichen Bilderzerstörer eine Definition des Bildes benutzten, die ihm in fast neuzeitlichem Sinn einen eigenen Wert zuschreibt.“

69 Zweisprachiger Text in Hecht, *Bildertheologie* (wie Anm. 67), S. 501–504, hier S. 502.

70 Zit. nach Hecht, *Bildertheologie* (wie Anm. 67), S. 502 („sondern weil die Ehrung, die ihnen [d.h. den Bildern] erwiesen wird, sich auf die Urbilder bezieht, welche jene darstellen: // so dass wir durch die Bilder [...] Christus anbeten und die Heiligen verehren, deren Ähnlichkeit sie aufweisen“); s. ansonsten Boespflug, François u. Olivier Christin: *Das Konzil von Trient und die katholischen Traktate ‚De imaginibus‘ (1522–1680)*. In: *Handbuch der Bildtheologie*. Bd. I: *Bild-Konflikte*. Hrsg. von Reinhard Hoeps. Paderborn 2007. S. 241–261; Hecht, *Bildertheologie* (wie Anm. 67), S. 17–30 u. zur Diskussion der Problematik in katholischen Traktaten S. 73–284, zu ‚Bildwundern‘ ebd. S. 227–244; zur kritischen Rezeption im Luthertum s. Kaufmann, Thomas: *Die Bilderfrage im frühneuzeitlichen Luthertum*. In: *Macht und Ohnmacht der Bilder. Reformatorischer Bildersturm im Kontext der europäischen Geschichte*. Hrsg. von Peter Blickle, André Holenstein u.a. München 2002 (*Historische Zeitschrift Beihefte NF* 33). S. 407–454, hier S. 417–448.

der Heiligen ihrer explizit durch ‚similitudo‘ ermöglichten ‚Verehrung‘ („veneremur“): „Die Reverenz folgt der Referenz, nicht der Potenz des Bildes“. ⁷¹

Wird die Unterscheidungssemantik der Bilderverehrung einerseits und der Anbetung des Prototyps andererseits mit Hilfe der Unterscheidung von *signifiant*, *signifié* und ‚Referenz‘ beobachtet, dann zeigt sich das zugrunde liegende semiotische Problem. ⁷² Es betrifft die instabile Balance zwischen Arbitrarität einerseits und Motiviertheit („*similitudo*“) andererseits, also die Qualität eines engen oder lockeren Nexus (starkes oder schwaches Medium) zwischen materiellen, weltimmanent vergänglichen Signifikanten und sakralen, als immateriell transzendent und ‚ewig‘ postulierten Signifikanten. ‚Referenz‘ setzt eine Differenz von Zeichen – mit einem je kulturell begrenzten Arbitraritäts- und Darstellungsspielraum – und Bezeichnetem voraus und ermöglicht deshalb umso mehr die Beobachtung und Kontrolle ihrer semiotischen *unio mystica*, also ihrer vermeintlichen ‚Verschmelzung‘ und Verkörperungen (Identität als semiotische Über-Motiviertheit). ⁷³ Der zugrunde liegende Zielkonflikt besteht demnach aus zwei konträren Optionen: semiotische Identität und Differenz.

Zum einen droht die religiöse Reverenz auf eine als nicht darstellbar, nicht ‚referierbar‘ geltende göttliche Entität in eine ‚negative‘ Semiotik zurückzufallen, deren notwendig willkürliche, mundane Zeichen ihr göttliches Signifikat verfehlen müssen. Solche weitgehenden Dissoziationen von Signifikant und Signifikat können wiederum Bilderverbote motivieren und legen den Wechsel zu nicht mimetischen, insbesondere schriftbasierten Medienformaten nahe. Diese entschärfen das Problem und minimieren die Gefahr einer Verwechslung von Zeichen und Bezeichnetem, stehen also nicht in Verdacht, Fremdreferenz nur zu simulieren und sich etwa an die Stelle des bezeichneten *Corpus Christi* zu setzten, also eigentlich nur sich selbst zu bezeichnen (Selbstreferenz). Erst wenn ‚Schrift‘ beansprucht, als ‚Heilige Schrift‘ das Wort Gottes selbst zu bezeichnen (und zu übersetzen), unterliegt auch sie potentiell dem Verdacht semiotischer Verschmelzung, der in Täuschungsverdacht umschlagen kann: ‚falsche‘ Bildgläubigkeit wird zu ‚falscher‘ Schriftgläubigkeit. ⁷⁴

⁷¹ Stock, Dogmatik (wie Anm. 34), S. 20.

⁷² S. Hecht, Bildertheologie (wie Anm. 67), S.73–162, zum ‚heiligen Prototyp‘ S. 90–96.

⁷³ „Die Rückbindung des Unbezeichnenbaren an das Bezeichnenbare – das ist, in welcher kulturellen Ausformung immer, ‚religio‘. [...] [...] Sie [die Religion] kann auf diese Weise, über den Alltag hinausgreifend, in der Gesellschaft für die Gesellschaft Selbstreferenz und Fremdreferenz prozessieren“ und als ‚immanent / transzendent‘ kodieren“ (Luhmann, Niklas: Die Gesellschaft der Gesellschaft. Frankfurt/M. 1997. S. 232).

⁷⁴ Diese wird im Anschluss an 2. Kor 3,6 („Denn der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig“; Bibel [wie Anm. 21], S. 214) spätestens seit Origines von Caesarea (drittes Jahrhundert) und seiner Stufenleiter zwischen ‚Materie‘/‚Fleisch‘ und ‚Geist‘ judenfeindlich konnotiert: „jüdisch“ gilt als „Synonym für ‚wörtlich‘“ und ‚materiell‘ (Nirenberg, David. Anti-Judaismus. Eine andere Geschichte des westlichen Denkens [2013]. München 2015, S. 115); Keel, Othmar: Das biblische Kultbildverbot und seine Auslegung im rabbinisch-orthodoxen Judentum und im Christentum. In: Macht und Ohnmacht der Bilder. Reformatorischer Bildersturm im Kontext der europäischen Geschichte. Hrsg. von Peter Blickle, André Holenstein [u.a.]. München 2002 [Historische Zeitschrift Beihefte NF 33], S. 65–96,

Zum anderen bleibt die inverse ‚Option‘, in der semiotische Referenz in der Identität mit dem ‚Referierten‘ aufgeht, so dass Zeichen und Bezeichnetes ebenfalls ununterscheidbar werden, die ‚Anbetung‘ des repräsentierten ‚Prototyps‘ also mit der Anbetung des Signifikanten zusammenfällt oder umgekehrt: letzterer selbst zum Referens transformiert wird. Um diese Frage, wie kultische Reverenz auf Göttliches mit menschlichen Mitteln möglich ist, ohne in die beiden, gleichermaßen der Idolatrie verdächtigen Extreme zu verfallen, kreist der Diskurs christlicher Medien- und insbesondere Bildtheologie. Dass ihr christologischer Bedeutungskern selbst bereits die Paradoxie aus menschlicher Real-Verkörperung und göttlicher Seinsqualität ‚bedeutet‘, erweitert zwar die semiotischen (z.B. ikonographischen) Möglichkeiten, vereinfacht das Problem aber nicht, wie die trinitätstheologischen und diophysitischen Versuche vor Augen führen, zwischen ‚Identität‘ und ‚Differenz‘ perichoretisch zu vermitteln, ohne die je gemeinten Qualitäten zu vermischen oder zu reduzieren.

Als Kriterium der ‚Wahrheit‘ und Angemessenheit gilt jedenfalls die Referenz auf sakrale ‚Prototypen‘ als Signifikate, so dass das Bildmedium vom Verdacht der Verwechslung oder magischen Vertauschung befreit, zugleich aber seine sakrale Motiviertheit (Reverenz) gewahrt bleibt. Nur ein ‚falsches‘ Signifikat kann dessen Bezeichnung delegitimieren und zu Bilder- oder Buchverböten und Zensur führen; das Medium selbst ist in diesem Fall gar nicht gemeint (*Sanktion qua Signifikat*; vgl. Müller-Oberhäuser im vorliegenden Band zur Verbrennung lutherischer Schriften im vor-anglikanischen England). Die protestantischen Kritiker erblicken dagegen – neben Vorbehalten gegenüber Sujets der Heiligenverehrung – in der ‚Ähnlichkeit‘, die die Motiviertheit der *images* garantieren soll, eine Verführung zur Idolatrie. Die Adoration der Trinität, von Jesus Christus, abgeschwächt auch von Maria, ist zwar überkonfessionell prinzipiell unstrittig, aber in diesem Fall wird ihre bildliche Darstellung als unangemessen oder als unmöglich bestritten (*Sanktion qua Signifikant*).

Genau genommen erweist sich diese zweite Variante jedoch als eine Spielart der ersten, denn wenn das ‚Bild‘ und nicht dessen prototypisches ikonographisches Sujet angebetet wird, setzt es sich selbst an die Stelle seines eigentlichen Signifikats und gehört damit als verkappt selbstreferentielles ‚Götzenbild‘ ebenfalls zur Klasse theologisch unzulässiger Signifikate (siehe Huebers Mirakelbuch: Maria als ‚Weibs-Bild‘ und als ‚Götzen-Bild‘).

Beide Sanktions-Varianten lassen sich übrigens auch in den alttestamentlichen Belegstellen zur Funktion von Bildrezeption und Bildproduktion finden, aus denen sich pauschale Bilderverbote kaum rechtfertigen lassen.⁷⁵ Ob sich das vermeintlich zwingende „Jahwebilderverbot“ in 2. Mose 20,4 und 5. Mose 5,8 (*Sanktion qua Sig-*

weist sowohl auf den „Objektcharakter“ des geschriebenen Wortes und auf den „ikonischen Charakter“ des „Buch[es] bzw. [der] Torarolle“ (S. 93) hin als auch darauf, dass die Übersetzung von ‚logos‘ in Joh. 1,1 u. Joh. 1,14 mit ‚Wort‘ nicht zwingend sei (S. 94).

⁷⁵ Zum biblischen Bilderverbot vgl. Stock, Dogmatik (wie Anm. 34), S. 13–40 oder Hofmann, Bild-Theologie (wie Anm. 33), S. 49–55: „Der Dekalog kennt [kein] (Kult-)Bilderverbot“ (S. 54).

nifikant') auf ein „Fremdgötterbilderverbot“⁷⁶ („Sanktion qua Signifikat') reduzieren lässt, hängt u.a. davon ab, wie die syntagmatische Abfolge von 2. Mose 20,3 („Du sollst keine anderen Götter haben neben mir.“), 4 („Du sollst dir kein Bildnis noch irgend ein Gleichnis machen [...].“) und 5 („Bete sie nicht an und diene ihnen nicht! Denn ich, der Herr, dein Gott, bin ein eifernder Gott, [...].“) interpretiert wird.⁷⁷

Martin Luther präferiert in seiner gegen Andreas Bodenstein (gen. Karlstadt) und Thomas Müntzer gerichteten Schrift *Wider die himmlischen Propheten von den Bildern und Sakrament* (1525) zunächst die Interpretation als ‚Fremdgötterverbot‘, da „disser spruch ‚Du sollt keyne götter haben‘ [...] der heubt spruch“ sei:

Also kan auch unter das wort ‚Du sollt keyne götter haben‘ nichts anders gezogen werden, denn was abgötterey betrifft. Wo aber bilde odder seulen gemacht werden on abgötterey, da ist solchs machen nicht verboten, Denn es bleybt der heubtspruch (Du solt [sic] keyne götter haben) unverseret.⁷⁸

Des Weiteren verpflichtet er aber nicht nur die ‚Sanktion qua Signifikat‘, sondern auch die ‚Sanktion qua Signifikant‘ auf das Kriterium des Anbetungsverbotes: Auch Bilder des ‚einzigen und wahren Gottes‘ würden im Falle ihrer Anbetung zu Götzenbildern ihrer selbst. Im Umkehrschluss können aber auch fremdreligiöse ‚Götzenbilder‘ als Medien der ‚Erinnerung‘ toleriert werden, so sie nicht angebetet werden: „So werden myr auch meyne bildstürmer eyn crucifix odder Marien bilde lassen müssen, ia auch eyn abgotts bilde, auch nach dem aller gestrengsten gesetz Mosi, das ichs trage odder ansehe, so ferne ichs nicht anbete sondern eyn gedechtnis habe.“⁷⁹ ‚Marienbilder‘ und ‚Abgottsbilder‘ werden zwar als *adiaphora* im selben Satz genannt, ihre Signifikate aber nicht gleichgesetzt – wohl aber ihre memoriale Funktion. Dafür werden beide vor bilderfeindlichen Angriffen in Schutz genommen.

Semiotische Kompromissformeln auf der Grundlage aristotelischer und neoplatonischer Unterscheidungen von materieller *figura* und repräsentiertem ‚Prototypus‘ prägen jedoch vor allem die Traktate katholischer Bilderapologeten. Wie weitgehend und wie eindeutig die kultische Reverenz von Bildern aber nur dem Signifikat bzw. der von ihm bezeichneten ‚Referenz‘ und nicht auch dem materiellen Signifikanten

⁷⁶ Stock, Dogmatik (wie Anm. 34), S. 24; s. zum alttestamentlichen Kontext S. 23–27 sowie Mark, Martin: Das Bild als Verrat. Zur personalen Konzeption alttestamentlicher Rede von Gott im Buch Exodus. In: Trinität. Die Drei-Einheit Gottes im theologischen und künstlerischen Diskurs. Hrsg. von Peter Ebenbauer u. Erich Renhart. Graz 2011. S. 17–39, zum „Fremdgottverbot“ und zum „Kultbildverbot“ als „Folgebestimmung“ s. S. 27–35.

⁷⁷ Bibel, [wie Anm. 21], S. 80; s. auch 2. Mose 23,24 (ebd. S. 85), 3. Mose 26,1 (ebd. S. 136): „Ihr sollt euch keine Götzen machen und euch weder Bild noch Steinmal aufrichten, auch keinen Stein mit Bildwerk setzen in eurem Lande, um davor anzubeten; denn ich bin der Herr, euer Gott“ und 5. Mose 5,7–9 (ebd. S. 192).

⁷⁸ D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). 18. Band [1908]. Weimar 1964. S. 37–214, hier S. 69.

⁷⁹ Luthers Werke (wie Anm. 78), S. 70.

selbst gilt, inwieweit Bilder als Anbetungsadressaten ihre auf Christus als ‚Bild‘ Gottes zurückgehende Kultbildfunktion also behalten, bleibt allerdings langfristig strittig – vor und nach dem Tridentinum.⁸⁰

Bereits im 15. Jahrhundert, so Norbert Schnitzler, sind „Bilderfrevl und Blasphemie [...] praktisch zu synonym verwendbaren Begriffen geworden.“⁸¹ Der

Bedeutungsgehalt des Begriffs Bilderstürmer (*iconoclasta*) [wandelte sich] sowohl durch Predigten und durch die Verbreitung religiöser Gebrauchsliteratur, wie auch durch die Konfrontation mit ‚bilderfeindlichen‘ Hussiten und Lollarden grundlegend. In der öffentlichen Auseinandersetzung [...] war der Vorwurf der Bilderfeindschaft, des Bilderfrevls oder der Bildverletzung zu einem Gemeinplatz der kirchentreuen Polemik geworden.⁸²

Das argumentative Dilemma besteht dabei in der Äquivalenz von ‚Götzendienst‘ (*idolatria*) und ‚Bilderfrevl‘ als zwei Formen des Bildermisbrauchs, die die semiotische Differenz von Signifikant und Signifikat (als einer postulierten Real-Referenz) entweder tilgen oder deren Beziehung bestreiten. Die Äquivalenz beider Varianten beruht aus der Sicht spätmittelalterlicher Theologie auf der „Leichtgläubigkeit der Menschen und der Täuschungskraft der Dämonen (*spiritus maligni*)“: „Mit Heilungswundern und Zukunftsprognosen (*miracula prodigia*) verführten sie die einfachen Gläubigen zum Irrglauben. Enttäuschte Erwartungen lösten umgekehrt wiederum aggressive Impulse aus: Der Bilderanbeter wird zum Bilderfrevler.“⁸³

80 Der zutreffende Hinweis von Kapustka, „mit einer klaren Definition der visuellen Referenz und einer deutlichen ontologischen Trennung des *signifiant* von dem *signifié* [...] hätten Eck und Emser die Vorwürfe der Idolatrie vonseiten der Reformatoren leicht ablehnen“ können, greift insofern zu kurz: solch eindeutige ‚Trennung‘ verlöre ihre theologische Brisanz und minderte die liturgische Relevanz der ‚Bilder (Kapustka, Mateusz: Bilder als bezeugende Körper. Zur scholastischen Bilderverteidigung *ex autoritate* im frühen 16. Jahrhundert. In: Kunst und Konfession. Katholische Auftragswerke im Zeitalter der Glaubensspaltung 1517–1563. Hrsg. von Andreas Tacke. Regensburg 2008. S. 97–115, hier S. 102).

81 Schnitzler, Ikonoklasmus (wie Anm. 42), S. 79.

82 Schnitzler, Ikonoklasmus (wie Anm. 42), S. 78; s. auch Schnitzler, Vorwurf (wie Anm. 35), S. 343; zu den heterogenen Anlässen, Funktionen und Handlungskontexten von Bilderstürmen s. Michalski, Sergiusz: Die protestantischen Bilderstürme. Versuch einer Übersicht. In: Bilder und Bildersturm im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit. Hrsg. von Bob Scribner. Wiesbaden 1990 (Wolfenbütteler Forschungen 46). S. 69–124.

83 Schnitzler, Ikonoklasmus (wie Anm. 42), S. 78; Kretzenbacher, Kultbild (wie Anm. 39), S. 24–45, weist außerdem auf die im 20. Jahrhundert anhaltende Konjunktur schriftlich und ikonisch tradierter ‚Blutwunder‘ von Madonna-Figuren hin. Auch die achteilige italienisch-französische Fernsehserie *Il Miracolo* (2018; arte 2019) von Niccolò Ammaniti rekurriert noch auf diesen Diskurs, tendiert aber zu einer säkularisierten Idolatrie: Sie befreit die aus ungeklärter Ursache Blut weinende Kunststoff-Madonna weitgehend von volksreligiösen und mariologischen Deutungsangeboten und integriert sie in politische, kriminalistische und naturwissenschaftliche Handlungskontexte; als relevantes Signifikat der Marienfigur fungiert nicht mehr die ‚Gottesmutter‘, sondern das Blutwunder selbst. Damit unterscheidet sich *Il Miracolo* von der nicht weniger wundersamen Kruzifixus-Belebung in Herbert Achternbuschs Spielfilm *Das Gespenst* (1982) oder von der jungfräulichen Empfängnis Jesu in *Je vous*